

SUJEITOS SEM HISTÓRIA? CIDADANIA SEXUAL, TEMPORALIDADE E OS DESAFIOS DA PÓS-COLONIALIDADE EM MOÇAMBIQUE¹

Caio Simões de Araújo

O que é um evento histórico? A pergunta pode parecer óbvia ou auto-explanatória, mas não o é. A historiografia convencional tende a narrar eventos históricos importantes (tais como guerras, revoluções, crises, etc.) enquanto pontos críticos de condensação numa trajectória colectiva ao longo do tempo. Como defende Sewell (1996, p. 843), a «textura normal da temporalidade histórica [...] é granulosa, e não lisa». Para o autor, um evento é mais do que apenas «o culminar gradual e cumulativo» de processos sociais em andamento, e sim uma ruptura «que transforma estruturas e práticas de maneira durável» (*ibidem*). Um evento não é, portanto, claramente delimitado no tempo: é algo que permanece, que tem outras vidas, muitas vezes reemergindo e perpetuando-se na memória individual e colectiva. Em histórias nacionalistas, eventos de relevo unem a comunidade política - o povo, a nação - ao redor da ideia de um passado compartilhado. No caso moçambicano, muito se tem dito a respeito da história nacionalista como um instrumento do poder mobilizado pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) na construção da nação e na sua própria legitimação (Israel, 2013), um processo político em que o Estado se apropriou do passado para a produção de uma memória que lhe fosse favorável (Borges Coelho, 2010, p. 3). Mas ao fazê-lo, também criou fracturas e silêncios, ao marginalizar aqueles que não encontram espaço neste mesmo passado, ou que talvez não o partilhem da mesma forma (Meneses, 2020).

Hoje, atravessamos uma crise planetária, não como um evento no sentido restrito, mas sim como uma dinâmica estrutural, em que nos confrontamos com a possibilidade (ou a necessidade) de ruptura. Como argumenta Maria Paula Meneses, é uma crise «do presente repleto de amnésias, [...] uma crise da meta-narrativa da história, especificamente regimes de poder totalitários que buscaram controlar [a] memória de maneira centralizada» (2011, p. 118). Para Meneses (2011),

¹ A pesquisa para este artigo foi generosamente financiada pelo projecto *Governing Intimacies*, da Universidade do Witwatersrand, e pelo *GALA Queer Archive*, ambas as instituições com sede em Joanesburgo.

esta crise de representação (histórica) está intimamente ligada à crise da representatividade democrática e da cidadania moderna, em que alguns indivíduos e grupos parecem ser mais iguais e ter mais direitos do que outros. No caso moçambicano, a pluralização de narrativas históricas e memórias do passado pode ter um papel importante na consolidação de uma cultura política inclusiva e de uma cidadania activa (Meneses, 2011, 2020). Como argumentarei, isto é particularmente verdade para grupos sistematicamente excluídos da história oficial e da memória colectiva, tais como minorias sexuais e de género. Neste capítulo, exploro este problema a partir de dois eventos históricos ocorridos no País: a independência nacional e o momento revolucionário, entre meados e finais dos anos 1970; e a descriminalização da homossexualidade, em 2015. Separados por 40 anos, estes dois momentos demonstram que questões de história, memória, e temporalidade tornam-se importantes em lutas presentes por representação LGBTQIA+ e cidadania sexual. Antes de passar aos dois estudos de caso, apresentarei uma secção teórica, mostrando as relações entre história *queer*, temporalidade e cidadania.²

SUJEITOS SEM HISTÓRIA? TEMPORALIDADE, CIDADANIA SEXUAL E (PÓS-)COLONIALISMO

Em Julho de 2022, tive a oportunidade de visitar a exposição *Adeus Pátria e Família*, que fora recentemente inaugurada no *Museu do Aljube – R* minalização da homossexualidade em Portugal, ocorrida durante a alteração do Código Penal, em 1982. Problematizando o lema da educação nacional durante o regime Salazarista - *Deus, Pátria, e Família* - a exposição transporta-nos através do tempo, demonstrando como o moralismo, o controlo e a repressão sexual foram características constitutivas da ditadura, infiltrando-se na educação, no conhecimento e na censura. Como é comum em narrativas históricas desta natureza, a curadoria direcciona-nos através de um tempo progressivo que vai da repressão à liberdade: no pós-25 de Abril, vemos a constituição cumulativa de um regime de cidadania sexual que vai da descriminalização ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, permitido por lei desde 2010. A exposição termina com um mapa das leis sobre a orientação sexual pelo mundo, produzido periodicamente pela *International Lesbian, Gay, Trans and Intersex Association* (ILGA). O mapa em questão é de Dezembro de 2020, e ilustra o *status* legal de protecção ou criminalização de actos homossexuais consensuais entre pessoas adultas. Em azul, temos vários níveis de protecção, desde limitada à constitucional. Em vermelho, temos da criminalização de facto à pena de morte, passando pela prisão. O continente africano e o Médio Oriente são as regiões maioritariamente retractadas em tons de vermelho.

² A sigla LGBTQIA+ refere-se a lésbica, *gay*, bissexual, transgénero ou transsexual (trans), *queer*, intersexo e assexual. O sinal “+” inclui as diversas possibilidades de orientação sexual e identidade de género que existem. Neste texto, uso “*queer*” como um termo genérico para referir o acrónimo LGBTQIA+, sendo os dois termos intercambiáveis.

Embora o mapa em si não fosse de todo surpreendente, tendo em vista a constante cobertura jornalística global sobre a dita “homofobia africana”, o que me intrigou foi a sua inclusão numa narrativa que até então tinha tido Portugal como claro limite geográfico. O mapa, neste sentido, projectava esta história da repressão e libertação das minorias sexuais e de género mais além deste parâmetro inicial, aliando-a a processos globais e evolutivos: em azul, os países mais “avançados”; em vermelho, os mais “atrasados” em termos de políticas de protecção. Como já apontado por Rahul Rao (2020), o mapa da ILGA é uma representação tanto geográfica quanto temporal de uma narrativa bastante hegemónica sobre a evolução de direitos e regimes de cidadania, passando pelos direitos básicos (civis, políticos e sociais), e chegando aos direitos sexuais entendidos de maneira ampla, desde o direito ao exercício de práticas sexuais homoeróticas ao direito ao amor (isto é, ao casamento ou constituição de família entre pessoas do mesmo sexo) (Wintemute, 2005). Nas últimas duas décadas, académicos, activistas e movimentos sociais tem associado estes direitos a novos regimes de «cidadania sexual» (Richardson, 2015; Santos, 2005) ou «cidadania íntima» (Plummer, 2011; Reynolds, 2010). Numa definição do termo, o activista LGBTQIA+ Colin Robinson (2012, p. 3) esclarece que:

por cidadania sexual, eu refiro a como a autonomia sobre a sexualidade de uma pessoa se tornou parte central da dignidade prometida pelo estado a cada ser humano; como o prazer erótico consensual e relacionamentos, e a sua expressão em privado ou público, estão protegidos contra a violência e a interferência do estado ou de outras pessoas; e como a sociedade e o estado reconhecem que a sexualidade é uma parte preciosa da personalidade.³

O mapa da ILGA, portanto, visualmente representa a materialização (ou a completa negação) de tais direitos pelo mundo. No entanto, como argumenta Rao (2020), o problema desta forma de representação é que o mapa universaliza uma história hegemónica da consolidação de identidades sexuais não-normativas - e dos direitos e regimes de cidadania a elas associados - e, ao fazê-lo, cria uma hierarquia que é, simultaneamente, geográfica e temporal. A narrativa evolutiva que vai da repressão à liberdade sexual reflecte uma história baseada nas lutas LGBTQIA+ no Ocidente, e o mapa acaba por reproduzir uma fractura de origem colonial, na medida em que reactiva a diferenciação entre os ditos “civilizados” e os “selvagens” (Rao, 2020, p. 39). A crítica de Rao não é nova. Ainda nos anos 80 do século xx, o antropólogo Johannes Fabian (1983) argumentou que a modernidade Ocidental naturalizou a noção do “tempo”, da temporalidade, e da história, como sendo universais e evolutivos, produzindo assim um regime temporal em que todas as culturas e sociedades passaram a ser colocadas na mesma linha do progresso humano, umas mais à frente, outras mais atrás. Esta percepção de tempo

³ Para uma reflexão mais detalhada sobre os direitos sexuais em África, ver Chipenembe (2018).

evolutivo deu sustentação a discursos coloniais de “civilização”, sendo, mais tarde, reproduzido em teorias e políticas de modernização e desenvolvimento (Fabian, 1983, p. 17). Tendo em vista estes argumentos, não surpreende que, no mapa da ILGA, o continente africano continue a ser imaginado como um espaço de “atraso” que precisa progredir, ou que necessariamente progredirá, no caminho trilhado pelos estados mais “avançados”.

Claro está, ao apresentar estas críticas, este grupo de investigadores, que pretendem formular uma crítica pós-colonial à paisagem política LGBTQIA+ global (no qual me incluo), não deseja legitimar discursos conservadores em existência pelo mundo, segundo os quais a agenda política para a consolidação de direitos e da cidadania LGBTQIA+ deva ser travada ou rejeitada, por ser entendida como uma simples interferência de actores externos, com base no Ocidente. Antes, o que se quer apontar é que, ao dividir o mundo entre “progressistas” e “atrasados”, os discursos LGBTQIA+ hegemónicos podem acriticamente reproduzir estruturas coloniais de pensamento e acabar por invisibilizar os percursos históricos que conduziram às tensões contemporâneas sobre questões *queer*. Em particular, discursos sobre a chamada “homofobia africana” tendem a produzir um efeito duplo de silenciamento e esquecimento, pois, com frequência, não reconhecem o papel do colonialismo, do Cristianismo (e do Islão) na produção da heteronormatividade e dos sistemas binários de género que hoje definem a organização social e política em vários países do continente. Este ponto tem sido trabalhado exaustivamente por historiadores feministas e *queer*, que documentaram que em muitas das sociedades africanas pré-coloniais ou em fase inicial de colonização, normas e papéis de género eram muito mais fluídos do que no sistema binário moderno, bem como as práticas sexuais, cuja diversidade e possibilidades homoeróticas eram frequentemente condenadas por missionários e viajantes europeus (Epprecht, 2004, 2008; Morgan & Wieringa, 2005; Murray & Roscoe, 1998; Oyewunmi, 1997). Não se trata aqui de romantizar o passado pré-colonial como um espaço-tempo de completa liberdade, visto que essas sociedades, como qualquer outra, poderiam ter as suas próprias regras e práticas sociais de controlo do desejo e do sexo (Rao, 2020, p. 19). Trata-se, antes, de produzirmos uma análise mais complexa, que nos permita questionar as tensões existentes à volta de homossexualidade como um terreno movediço e em constante mudança ao longo da história (pós-)colonial, em que muitos actores, discursos e agendas se confrontam (Rao 2020). Segundo Rao (2020), navegar este terreno é precisamente um dos grandes desafios *queer* na pós-colonialidade, tanto para os Estados e para os movimentos sociais africanos, quanto para as próprias pessoas LGBTQIA+ que procuram direitos, cidadania e pertença.

O mapa da ILGA na exposição *Adeus, Pátria e Família*, em Lisboa, suscitou em mim alguns destes questionamentos. Enquanto historiador e antropólogo a trabalhar sobre dinâmicas de género e sexualidade em África - especialmente Moçambique e Angola -, incomodou-me que fosse esta a única menção feita ao continente, ainda que indirectamente. Sendo Portugal

também um país pós-colonial, a omissão do colonialismo numa narrativa sobre a história da repressão da homossexualidade pareceu-me de uma grande miopia, sobretudo porque foi a relação colonial que levou às ditas “províncias ultramarinas” leis que criminalizavam aqueles que praticavam os actos definidos como “vícios contra a natureza” (Cascais, 2016; Gomes da Costa, 2021). Muito embora a vigilância e a punição de tais “crimes” nunca tenham ocorrido de maneira sistemática ou rigorosa pelo Estado Colonial em Moçambique (Almeida, 2010; Gomes da Costa & Waites, 2019), é verdade que o regime introduziu um conjunto de leis, discursos (médicos, educacionais, morais, etc.), e práticas governativas - em suma, um regime de controlo dos desejos - que em muito constringia o exercício de práticas sexuais entendidas como não-normativas, tanto homo quanto heterossexuais (Gomes da Costa, 2021; Miguel, 2019).

A exposição que descrevo nunca pretendeu produzir uma narrativa da repressão sexual além das fronteiras portuguesas, e talvez a minha trajectória de investigação me tenha levado imediatamente a uma crítica que possa ser injusta. Ao olhar o mapa da ILGA, perguntava-me «será que as pessoas LGBTQIA+ africanas são sujeitos sem história?». Sabendo que a ideia de “povos sem história” foi uma invenção colonial que servia para desqualificar as narrativas vernáculas e as visões do mundo de povos colonizados, muitas vezes negando-lhes acesso a uma humanidade imaginada em termos europeus (Guha, 2002; Wolf, 1982), não podia deixar de pensar que a invisibilização do passado *queer* africano produz uma similar dinâmica de exclusão, em que os corpos e subjectividades LGBTQIA+ estão sempre «fora do tempo» (Rao, 2022). De um lado, não se inserem, ou inserem-se apenas marginalmente, em narrativas globais sobre a libertação sexual. De outro, não encontram espaço em histórias de libertação nacional, muitas vezes fugindo ao tempo da nação. Sendo este o caso, a pergunta que se coloca é a seguinte: como problematizar essa dessincronia de forma a alcançar o que o teórico *queer* Keguro Macharia chamou de «“histórias usáveis” para “vidas viáveis”» (Macharia, 2019)? Poderá a história ajudar a viabilizar um projecto de direitos e cidadania LGBTQIA+ em Moçambique?

VIVENDO “ESSA VIDA”: DISSIDÊNCIA SEXUAL E SUJEITOS FORA DO TEMPO

A 11 de Maio de 2022, o poeta e jornalista moçambicano Gulamo Khan faria 70 anos. Como se sabe, enquanto adido de imprensa de Samora Machel, Khan faleceu no mesmo acidente de avião que tirou a vida à maioria da comitiva presidencial, incluindo Machel, a 19 de Outubro de 1986. Em torno deste facto, o jornal *O País* publicou, na sua edição *online*, um artigo assinado pelo também escritor e jornalista Nelson Saúte. No texto, Khan é descrito como «uma das mais esplendorosas vozes de Moçambique», além de ser um homem «afectuoso, acolhedor» (Saúte,

2022). Prossegue um elogio do seu inegável talento, enquanto um «exímio declamador» e um poeta «com timbre próprio», mas que nem por isso deixava de ser um «dos nossos grandes intérpretes», e por isso, «um tradutor do ser moçambicano e dos nossos anseios» (*ibid.*). Ainda assim, Saúte aponta, com algum desgosto, no momento actual, Gulamo Khan parece ter sido «exilado no território do esquecimento» num país onde é «fecunda [a] arte da desmemória» (*ibid.*). Meses depois, a 26 de Julho do mesmo ano, a Fundação Leite Couto, em Maputo, organizou o evento “Moçambicanto para Gulamo Khan x 70”, com a intervenção do professor de literatura Nataniel Ngomane. Como descrito na página de *Facebook* da Fundação, na abertura da sessão, Ngomane «perguntou aos presentes se conheciam e se tinham o Moçambicanto», um livro de publicação póstuma, editado após a morte de Khan. Demonstrou-se uma «ignorância quase generalizada», pois muitos dos presentes não conheciam a obra (Fundação Leite Couto, 2022).

Devo reconhecer, com algum pesar, que também eu apenas recentemente me deparei com a obra e a memória de Gulamo Khan. Durante a minha investigação sobre histórias *queer* em Moçambique, foi mencionado algumas vezes, como exemplo passado de um “homossexual assumido”. O escritor português Eduardo Pitta, que nasceu em Lourenço Marques (actual Maputo) e ali viveu até à independência, mencionou que Khan frequentava algumas das “festas gays” privadas, organizadas na primeira metade do decénio de 1970 por um grupo de amigos entre a população colona, quase exclusivamente branco. Como refere, na altura «nós nem imaginávamos que ele viria a ter um futuro político».⁴ Danilo da Silva, que na altura era director da *Lambda*, a primeira organização para defesa dos direitos das minorias sexuais formada em Moçambique, em 2006, também descreveu Khan como sendo «abertamente homossexual», tendo, ainda assim, ascendido na carreira política, pois «lidava directamente com o presidente da República».⁵ O mesmo tipo de afirmações foram ouvidas por Francisco Miguel, durante a sua pesquisa doutoral em Maputo: «Gulamo é reconhecido por diversas pessoas com quem conversei como alguém que era claramente homossexual» (2019, p. 104). Embora um dos seus interlocutores tenha reconhecido «o sofrimento que Gulamo teria sido submetido pela Revolução [Moçambicana] ao ter que abdicar de sua homossexualidade» (*ibidem*), nas minhas entrevistas, Khan era mencionado como prova do contrário, isto é, para demonstrar que, no pós-independência, a FRELIMO era relativamente tolerante com os homossexuais. Deparei-me com essa mesma argumentação numa entrada publicada sob o pseudónimo “Jekyll Hide”, no blogue *Moçambique para Todos*. O autor, que sugere ser ele próprio homossexual, alude ao respeito e reconhecimento que o poeta José Craveirinha teria demonstrado para com Khan, «não se importando que o tal indivíduo fosse homossexual assumido» (Hide, 2006). Mais adiante, escreve:

⁴ Entrevista com Eduardo Pitta, a 19 de Fevereiro de 2020, em Lisboa.

⁵ Entrevista com Danilo da Silva, a 04 de Fevereiro de 2020, em Maputo.

O que seria de nós, gays, se não fossem os Samoras Macheles ou [...] Craveirinhas da vida de cada um, esses nossos irmãos e hêteros ferrenhos (ferrenho aqui abrange irmão e hêtero), anjos da guarda que aparecem para nos proteger dos homófobos [sic], essa gente preconceituosa que não quer pensar que gays também são gente? Gays que são nossos irmãos, primos, tios ou amigos! (ibid.)

Ao reproduzir este texto, não pretendo elevar um *post* (uma publicação) anónimo ao estatuto de evidência no sentido historiográfico ou sociológico convencional. De facto, pesquisadores que trabalham com histórias de grupos subalternos e marginalizados argumentam que os protocolos de verdade e autenticidade históricas, incluindo a autoridade conferida a arquivos formalmente constituídos, frequentemente invisibiliza-os e silencia-os (Spivak, 1985). No caso das histórias *queer*, temos, muitas vezes, de recorrer a um arquivo fragmentário, efêmero, confuso e bagunçado (Manalansan, 2014; Muñoz, 2008), bem como a métodos interpretativos que são menos evidentes e mais imaginativos (Devun & Tortorici, 2018). Portanto, o que me interessa, nesta entrada, é menos a corroboração de uma verdade - que, de facto, o período pós-independência em Moçambique foi tolerante com os homossexuais graças aos «Macheles e Craveirinhas da vida de cada um» - e mais o significado afectivo que esta memória carrega, ao criar uma conexão entre o passado (de Khan) e o presente (do «nós, gays»). Isto sugere que, para pessoas *queer*, saber da aceitação de homossexuais no momento inicial da história de Moçambique independente pode carregar a promessa de pertença nacional. É assim que vejo a referência, nas minhas entrevistas, a “homossexuais assumidos” que, tal como Khan, teriam tido papéis de relevo na sociedade moçambicana pós-colonial. A questão que se coloca é, sendo esse o caso, porque é que as narrativas e memórias a seu respeito, como, por um lado, um «tradutor do ser moçambicano» (Saúte, 2022) e ícone nacional e, por outro, um “homossexual assumido” e ícone *queer*, não se encontram e se justapõem? Serão essas identidades incomensuráveis, isto é, mutualmente exclusivas?⁶ Estará o sujeito *queer* irrevogavelmente “fora do tempo” da nação? Ao levantar estas questões, o que pretendo não é oferecer uma resolução, mas sim tomar essa própria dessincronia como um objecto de crítica e estudo. Para Danilo da Silva, o que ocorre em torno de figuras como Khan, e outros “homossexuais assumidos” em situação similar, é um «pacto de silêncio», isto é, «nós sabemos que existe, mas ninguém toca no assunto».⁷ A questão que isso suscita é a de, então, percebermos como se constrói esse silêncio, na história e na memória pública.⁸

⁶ Como afirmou a antropóloga Naisargi Dave (2011) para o contexto indiano, ao questionarmos esta pretensa incomensurabilidade entre a identidade sexual e nacional, abrimos um espaço de crítica, disrupção, e possível reinterpretção de narrativas dominantes, tanto históricas quanto contemporâneas.

⁷ Entrevista com Danilo da Silva, a 04 de Fevereiro de 2020, em Maputo.

⁸ A questão do silêncio sobre a homossexualidade na história moçambicana ocupa lugar de relevo no trabalho de Francisco Miguel. Ver Miguel (2019, 2021a).

Claro está, a temática do silêncio não é particular ao caso da homossexualidade. Nos últimos anos, os historiadores têm argumentado que a consolidação de uma história oficial nacionalista e monolítica em Moçambique pós-colonial produziu o silenciamento de grupos e indivíduos marginalizados ou antagonizados pelo Partido-Estado (Igreja, 2008; Meneses, 2020). Este processo assumiu maiores proporções no imediato pós-independência, quando a FRELIMO investiu grandes esforços na luta contra o “inimigo interno” do projecto revolucionário, um grupo heterogéneo que incluía aqueles tidos como “reaccionários”, quer porque tivessem colaborado com o regime colonial, quer porque tivessem comportamentos ou incorressem em práticas desqualificadas ou proibidas pelo novo regime (Meneses, 2015). Como vários estudos demonstram, esta foi uma campanha travada através de instrumentos discursivos e embates ideológicos, mas também através de medidas repressivas e punitivas para a correcção e a reabilitação destas pessoas, tais como o julgamento dos considerados “comprometidos” com o regime colonial (Igreja, 2010; Meneses, 2016), ou o internamento, em “campos de reeducação”, de uma variedade de indivíduos tidos como “anti-sociais” (Machava, 2018). A FRELIMO nunca incluiu expressamente os homossexuais entre este grupo de pessoas que precisavam de “purificação” (Miguel, 2019) e, de facto, este momento histórico não aparece com grande destaque na memória de muitas pessoas LGBTQIA+. Como conta Danilo da Silva:

[O regime não foi] mais duro ou reprimi[u] a homossexualidade, como fez com outras categorias que julgou como desviantes, por exemplo, as mulheres trabalhadoras de sexo, as pessoas que usavam drogas. Estas sim. Estas foram apanhadas no arrastão da voga da moralização, da construção do “homem novo” como se dizia na altura. Mas os homossexuais, nunca ouvi.⁹

O final deste testemunho - «nunca ouvi» - é representativo do silêncio generalizado acerca das experiências de vida de pessoas homossexuais no pós-independência. Além dos poucos “gays assumidos” que, pela sua proeminência social, ficaram registados na memória colectiva,¹⁰ pouco sabemos sobre pessoas *queer* cujas vidas foram mais furtivas ou fragmentárias, e, portanto, mais susceptíveis de cair no anonimato, tais como indivíduos das classes trabalhadoras ou de baixo estatuto social. Na minha investigação, em Maputo, colectei algumas histórias de vida que nos ajudam a compreender os múltiplos percursos da homossexualidade neste momento. Entre elas, uma pareceu-me particularmente rica, a do António.¹¹ Nascido em 1956, em Lourenço Marques, de um pai ronga e uma mãe changana, passou a infância em vários bairros da

⁹ Entrevista com Danilo da Silva, a 04 de Fevereiro de 2020, em Maputo.

¹⁰ Os estudos subalternos indianos têm, há bastante tempo, desenvolvido uma crítica de histórias nacionalistas e de elite, a partir de perspectivas de grupos subalternos e marginalizados. Para esse debate, ver: Prakash (2011).

¹¹ Ao conduzir entrevistas de história de vida, dei sempre aos interlocutores a possibilidade de escolher um nome de preferência, que poderia ser o nome próprio ou um pseudónimo. Os nomes referidos neste artigo reflectem as escolhas feitas.

cidade, Mulhana, Mafalala, Maxaquene, até terminar na Malanga, onde a mãe vendia «bebida tradicional» e petiscos.¹² Na adolescência, conheceu um grupo de rapazes mais velhos, com os quais fez amizade. Vindos da província de Gaza, eles desafiavam normas sociais ao adotarem uma expressão de género feminina e se dedicarem ao trabalho sexual com pessoas do mesmo sexo. Como se lembra António, foram estes amigos que o introduziram «[n]essa vida», a expressão que ele ainda usa para se referir às experiências, práticas e afectos homossexuais. Nas suas próprias palavras:

Arranjei uns amigos que vinham da província de Gaza, em Chókwè [...]. Eram mais adultos que eu, muito até. Eu na altura tinha 16–17 anos. E eles tinham uns 20 e tal anos. Então, pronto. Estavam na vida, estavam nessa vida. Ali... nós brincávamos ali, no bairro Malanga. Eles, à noite, eles iam para a cidade. Eu ficava. [...] Eu gostei muito de brincar com eles, e como eles também são do meu ramo, então (Risos), eu fiquei assim! [No entanto] eu, na altura, tinha muita vergonha. Os homens, as senhoras, comentavam: “e aqueles ali, como podem? Vestir lenços? Trançar cabelo? E que-que-que-mais”. Mas como eram meus amigos, como eu era do mesmo grupo, não podia deixar eles. [...] Porque eu passo aquela vida, só que não visto a capulana. Mas essa é a minha vida, a mesma que eles passam. [...] Esses meus amigos [...] vestiam mesmo... como mulher. [...] Eles gostavam de vestir a mulher. Eles não escondiam. Eles vestiam as capulanas, lenços, trançavam o cabelo, [...] até mesmo vestidos eles usavam. [...] Naquela altura, não havia óleos para mudar [o cabelo] ... Eram garfos, que eles usavam, para esticar o cabelo. Pronto, e iam lá, à noite, na Rua Araújo, lá na baixa. [...] Iam lá fazer esse serviço [do sexo], porque ali havia os marinheiros, no porto, e eles gostavam muito dessa vida. [...] Conheci um, que era o Luís, mas o chamavam de Luisinha, que vivia no Alto-Maé, [...] Ele vestia sempre à mulher, embora vestisse calças. Mas a camisa, ele costumava amarrar, e deixar a barriga, esta parte [aponta para a região do abdómen], de fora. [...] No prédio, ele não tinha problema [...] Ele vivia sozinho, com umas senhoras, que iam com ele lá [para a Rua Araújo, fazer trabalho de sexo].¹³

António clarifica, em outros momentos da conversa, que os amigos apenas se vestiam «à mulher» quando estavam em casa, à vontade, e que se apresentavam «como homens» quando faziam o trabalho sexual na famosa Rua Araújo, na baixa da cidade.¹⁴ Como se sabe, no final do período colonial, esta zona de cabarés, bares e discotecas era o centro da vida nocturna e boémia da capital, para onde se dirigia uma clientela diversa, local e estrangeira, incluindo marinheiros e turistas sul-africanos (Havstad, 2019). Além de um espaço de lazer, este

¹² Entrevista com António, a 04 de Outubro de 2021, em Maputo.

¹³ Entrevista com António, a 04 de Outubro de 2021, em Maputo.

¹⁴ Esta distinção entre espaço público e privado é fundamental para o entendimento das tensões acerca das sexualidades e identidades de género não normativas em Moçambique. Ver Gomes da Costa & Waites (2022).

ambiente da noite era também marcado pelo comércio do sexo (Sheldon, 2013), tal como visualmente documentado pelo brilhante olhar de Ricardo Rangel (2004). A história contada por António permite-nos perceber como sujeitos *queer* navegavam este mundo urbano em mudança, encontrando nele meios, ainda que precários, para viver a sua sexualidade e as suas expressões de género não-normativas. O caso de “Luisinha” e outros cujos nomes não foram mencionados, requer que repensemos a categoria “prostituição” em Moçambique (pós-) colonial, uma vez que, tanto na historiografia quanto na memória colectiva, a prostituta é necessariamente mulher (Jones, 2016).¹⁵ Também redirecciona o nosso olhar, no sentido de pensar sobre as trajectórias pós-coloniais da dissidência sexual e de género do ponto de vista daqueles mais vulneráveis ao projecto revolucionário de limpeza moral e reeducação.¹⁶ Em 1974, António mudou-se para a Naamacha, onde trabalhava como auxiliar de cozinha num colégio. Embora às vezes ainda visitasse os amigos, apenas voltou a Maputo permanentemente em 1976. Na altura, com espanto, inteirou-se de que haviam sido presos, e enviados para o Norte:

Quando eu viajava da Naamacha para cá, eu sempre ia lá [para Malanga], ter com eles. Então, num certo dia, quando chego [me dizem]: “Os teus amigos foram presos! Foram presos!” Isso na casa dos familiares [deles], então me contaram a fita toda. [...] A FRELIMO era contra, era muito contra! Não queria saber de nada disso. Mesmo aquelas senhoras, as prostitutas... É por isso que chegaram a carregar [os meus amigos] para o campo de reeducação. [...] Foram os soldados lá, na Rua Araújo, então chegaram de carregar essa gente toda. Então foram mandar para Niassa [...] Prenderam porque estavam nesta vida. [O Governo sabia] que lá, [na Rua Araújo], tinha... esse escândalo.¹⁷

António insiste que, neste período, a FRELIMO antagonizava tanto as trabalhadoras do sexo quanto os homossexuais. Quando sugeri que talvez os seus amigos tivessem sido presos por estarem na Rua Araújo, e não necessariamente pela sexualidade, ele discordou, e voltou a afirmar que o partido «não gostava de homossexuais». Ainda assim, também referiu que não tinha receios pela própria liberdade, explicando que «eu era fechado, ninguém podia saber

¹⁵ Barata (2015), na sua análise das representações do Xiconhoca, um personagem fictício que, na propaganda oficial, encarnava todos os vícios associados ao “inimigo interno”, encontra uma imagem, datada de 1976, em que o Xiconhoca é descrito como um “corrupto” e um “prostituto.” É difícil concluir se o último termo é usado no sentido literal ou metafórico, para significar alguém que se teria “vendido” às forças contra-revolucionárias (Barata, 2015, pp. 71–72).

¹⁶ Na sua pesquisa, Judite Chipenembe (2018) também menciona um “rumor” de alguém que teria sido levado a um campo de reeducação pela sua dissidência de género, por ser um “travesti”.

¹⁷ Entrevista com António, a 04 de Outubro de 2021, em Maputo.

de mim».18 A sua aparente masculinidade e o seu *status* de cidadão “produtivo” - na altura, trabalhava na cozinha de um restaurante, em Maputo - o protegiam contra o moralismo revolucionário. Com a onda de prisões, no entanto, António perdeu o contacto com a maioria dos seus amigos, com a excepção de um, que voltou a viver em Gaza depois de retornar de um campo de reeducação. Através dele, António tomou conhecimento, em primeira mão, do que se passava no Norte:

[O meu amigo] dizia que lá [no campo de reeducação] só mobilizava [sic]. Diziam que “você têm que deixar essa vida, não podem mais andar nesta vida, têm que trabalhar, têm que casar, têm que não sei quê...”. Quer dizer, [havia] muita mobilização, para ele se esquecer dessa vida. Mas acho que foi em vão. Porque não chegou a esquecer. [...] Quando eu fui para Gaza, ele ainda estava a fazer, mas escondido.

Relatos como este, ouvidos dos amigos ou dos seus familiares, provavelmente é o que inspira António a insistir na sua convicção de que a FRELIMO «não gostava de homossexuais», uma afirmação que não pretendo validar ou negar. A existência de narrativas contrastantes, de um lado, o “não gostar” (no caso de António), e de outro, a relativa “tolerância” (no caso de Danilo), apenas ilustra a complexidade do tema, e que por certo requer mais estudos detalhados. Embora, como já dito, as campanhas de limpeza moral da FRELIMO nunca tenham explicitamente identificado o “homossexual” como um inimigo interno do regime (Miguel, 2019), o projecto revolucionário imaginava e procurava impor uma nova normatividade sexual e de género, que rechaçava a licenciosidade sexual associada ao colonialismo (incluindo os “vícios” da prostituição e da promiscuidade atribuídos à vida urbana e burguesa), e celebrava o sexo entre o homem e a mulher, binariamente definidos, em união monogâmica protocolada pelo Estado (Chipenembe, 2018; Gomes da Costa & Waites, 2022; Katto, 2020; Machava, 2018; Meneses, 2015; Miguel, 2019).19 Este regime marginalizava ou penalizava dissidentes sexuais, tanto homo quanto heterossexuais, e aqueles que não se adequavam às normas de género convencionais. Claro, isto não significa que os amigos de João tenham sido presos pela sua sexualidade especificamente, mas sim pelo seu viver “essa vida”, uma expressão que, pela sua própria indeterminação, talvez seja mais apropriada para descrever a complexidade das tensões morais, sociais, e políticas em torno do género e da sexualidade no pós-independência.

¹⁸ Entrevista com António, a 04 de Outubro de 2021, em Maputo. Um outro interlocutor, Abdul, narrou acontecimentos muito parecidos: tinha amigos homossexuais que foram presos e levados para um campo de reeducação. Neste caso, no entanto, Abdul preferiu não falar sobre eles ou sobre a sua experiência porque, nas suas palavras: «esta não é a minha história para contar.» Abdul também não se preocupava pela própria liberdade, pois acreditava que a sua “discrção” o protegia. Entrevista com Abdul, a 28 de Outubro de 2021, em Maputo.

¹⁹ Neste sentido, o “moralismo” da FRELIMO reproduzia discursos sobre género e sexualidade da modernidade ocidental, constituídos pelo colonialismo e pelo Cristianismo. A respeito da perspectiva colonial, ver: Gomes da Costa (2021). Sobre a influência do puritanismo protestante na ideologia revolucionária, ver: Machava (2018).

“Essa vida” podia incluir uma séria de transgressões que, embora não directamente ligados ao sexo ou à homossexualidade, indexavam uma subjectividade dissidente.

Ao apresentar o testemunho de António, proponho que seja lido menos como uma fonte histórica no sentido convencional, e sim como o fragmento de uma memória, isto é, como «uma história sobre o passado que as pessoas já contam a si mesmas» (Rao, 2020, p. 23). O acto (político) de contar histórias torna-se importante porque os sujeitos que viviam “essa vida” resistem à incorporação no arquivo oficial, sendo muitas vezes ausentes deste. Dependem, pois, de outras estratégias de transmissibilidade do seu viver histórico, através de casos pessoais, memórias fragmentadas, e rumores transmitidos socialmente. Neste sentido, mais do que contribuir para uma revisão da história oficial, estas narrativas orais, em primeira ou terceira pessoa, demandam uma pluralização de perspectivas e de modos de fazer história. Ao activamente inserirem as experiências de sujeitos *queer* nas dinâmicas do pós-independência, António, e outros interlocutores como ele, inserem a si mesmos no espaço-tempo moçambicano, criando a possibilidade crítica de reinterpretação do passado, um passado no qual existam. Demandam, portanto, um lugar no tempo.

DESCRIMINALIZAÇÃO SEM REGISTO: ACTIVISMO LGBTQIA+ PERANTE O ESTADO MOÇAMBICANO

No dia 1 de Julho de 2015, entrou em vigor o novo *Código Penal* moçambicano. Ao rever o *Código Penal* que estivera em vigência desde 1886, o diploma intencionava trazer a lei para a contemporaneidade, considerando vários factores de mudança social desde os mais de cem anos da sua inicial promulgação. Entre as alterações várias, revogaram-se os artigos 70 e 71, que criminalizavam indivíduos que praticassem «vícios contra a natureza» (artigo 71), e ainda previam uma pena de até três anos de internamento em manicómio criminal, casas de trabalho, ou colónia agrícola (artigo 70).²⁰ Embora a lei não criminalizasse explicitamente os homossexuais - sendo a categoria “vícios contra a natureza” vaga e aberta à interpretação - e não obstante o facto de não haver registo de qualquer indivíduo condenado nestes termos no período pós-colonial, a revogação dos artigos foi celebrada como a “descriminalização da homossexualidade”. Sendo assim, não é de surpreender que este acontecimento tenha sido noticiado ao redor do mundo, descrito como uma vitória na luta pelos direitos LGBTQIA+ em Moçambique. Além disso, tem também atraído a atenção de investigadores interessados em perceber o significado da alteração legal em termos de mudanças sociais e históricas (Aantjes *et al.*, 2022; Gomes da Costa & Waites, 2022). Em Moçambique, a associação Lambda também celebrou a mudança. Num texto publicado no jornal *Notícias*, a 3 de Julho de 2015, escreve-se:

²⁰ Para uma história da criminalização da homossexualidade durante o período colonial, ver: Cascais (2016), Gomes da Costa (2021).

É verdade que na nossa história recente como Estado-Nação não se conhecem casos em que tenham sido aplicadas sanções criminais a indivíduos por conta da sua orientação homossexual, tal como previa a Lei. Mas também é verdade que a existência destes artigos constituía um factor de incerteza para as pessoas LGBT, embora os tribunais não aplicassem tais sanções criminais. Acusados de estarem à margem da Lei, inúmeros LGBT eram vítimas de maus-tratos e até tentativas de extorsão. Ao revogar os artigos, Moçambique começa a posicionar-se do lado certo da história da humanidade. Inauguramos uma Nova Era, a Era do respeito pela igualdade, o que significa aceitar as diferenças, respeitando-as e protegendo-as. O nosso recente “edifício democrático” precisa de homens e mulheres de todas as raças, idades, condições físicas e financeiras e de todas as orientações sexuais. Queremos felicitar Moçambique, a nossa pátria amada, pelos 40 anos de Independência, queremos lembrar que os precursores desta Nação “sonharam-na” como um lugar livre de discriminação, e foi por esse sonho que lutaram. Todas as formas de discriminação são repudiáveis e atentam contra a Liberdade - o grande mote que influenciou a nossa revolução (Lambda, 2015a).

Apresento este texto como uma porta de entrada que nos dá acesso às múltiplas, e por vezes contrastantes, temporalidades deste momento. Primeiramente, há uma alusão ao tempo da própria lei, um resquício colonial que, na sua permanência no edifício jurídico do estado independente, tornara-se obsoleto, fora do tempo presente, porquanto se constituía como “letra morta”. Não como um corpo inanimado, e sim um fantasma que ainda pairava sobre a vida das pessoas *queer*, abrindo a possibilidade de abusos, maus-tratos e extorsão. Depois, menciona-se a temporalidade do próprio acto abolicionista, entendido como ruptura com o passado criminalizador, e como a inauguração de um novo tempo, uma “Nova Era”, imbuída nos princípios democráticos associados à abertura política e económica do País, no período pós-guerra, a partir dos anos 90. Além disso, este era um texto comemorativo, escrito a propósito tanto do Dia Internacional do Orgulho *Gay*, celebrado por todo o mundo a 28 de Junho, quanto da independência de Moçambique, que em 2015 completava 40 anos. Neste sentido, cria-se um duplo vínculo temporal. De um lado, o texto argumenta que a descriminalização situa Moçambique numa história universal, de direitos humanos e de cidadania LGBTQIA+. ²¹ De outro, faz-se uma conexão directa entre o passado da libertação nacional e o projecto contemporâneo de libertação sexual, em que o último funciona como a progressão natural do primeiro. Diferentemente do lugar precário atribuído às sexualidades e géneros não-normativos no período socialista, aqui a cidadania sexual - ou a promessa da sua efectivação futura - é perfeitamente enquadrada no tempo da nação democrática. Tal como imaginado neste texto comemorativo, o momento da descriminalização situava-se numa densa malha temporal, navegando o passado e o presente, e projectando-se no futuro. Claro está, esta

²¹ O texto é aberto com uma menção à Revolta de Stonewall, de 1969, um momento marcante nas lutas LGBTQ+ nos Estados Unidos.

narrativa mobiliza estrategicamente uma cronologia linear, evolutiva, para marcar a mudança jurídica como um evento histórico e triunfante, tanto para o País quanto para os cidadãos contemplados por ela.

Ao alargarmos o campo de análise, no entanto, este imaginário celebratório da descriminalização claramente se dissipa, fracturada por uma profunda ambivalência. Noutros textos que circulavam na altura, encontramos uma abordagem mais moderada: «em termos práticos, o novo Código Penal não traz muitas diferenças. [...] Para nós, essa medida é apenas simbólica, e, por isso, continuamos concentrados na nossa batalha para o registo da nossa organização» (Sapo Notícias, 2015). Enquanto o “nós” neste testemunho possa ser interpretado na sua acepção ampla, abrangendo toda a comunidade LGBTQIA+ moçambicana, também carrega um sentido mais restrito, referindo-se então a um grupo de activistas política e institucionalmente organizados em torno da defesa dos direitos das minorias sexuais, mais propriamente, através da Lambda. Formada em 2006, no rescaldo do momento de abertura política e da transição democrática no País, a Lambda veio a catalisar a crescente efervescência social entre indivíduos que se identificavam como homossexuais - que na altura se reuniam para socialização em bares, festas, e outros espaços privados -, no sentido de canalizarem as suas aspirações colectivas num movimento social LGBTQIA+ mais estruturado (Miguel, 2019, 2021b). Dois anos após a sua formação, em Janeiro de 2008, a Lambda submeteu um pedido de registo de acordo com a *Lei das Associações*, de 1991, que possibilita a livre associação e regula as formas de diálogo e interacção entre o Estado e os grupos de cidadãos organizados. Desde a submissão inicial, a organização não recebera qualquer resposta ou posicionamento oficial, não obstante vários pedidos formais de esclarecimento. A frustração com a demora no registo explica o motivo por que, para muitos activistas, a descriminalização não indicava uma mudança necessariamente significativa no posicionamento do Estado. Em 2014, portanto, na altura em que o novo *Código Penal* estava a ser debatido e aprovado, a Lambda iniciou uma campanha de advocacia e pressão pelo seu registo, com o *slogan* “Registe a Lambda, Registe a Igualdade!”. Num panfleto informativo que foi amplamente divulgado pela imprensa, o impasse é descrito da seguinte forma:

Em 2008 um grupo de cidadãos submeteu o pedido de sua associação que preconizava a promoção dos direitos humanos e sexuais dos cidadãos, especialmente os relativos à orientação sexual e identidade de género. Volvidos 7 anos, e depois de várias vezes tentar ultrapassar o impasse por via do diálogo, o Estado moçambicano mantém-se em silêncio. [Este silêncio] legitima a discriminação e reforça o estigma a que os LGBT estão sujeitos nas comunidades, no local de trabalho, nos serviços de saúde, na escola, etc. Acima de tudo, perpetua a ideia de que os cidadãos LGBT são menos importantes que todos os outros moçambicanos, colocando-os assim em situação de inferioridade, desvantagem e desigualdade (LAMBDA, 2015b).

Como argumentou Miguel (2021b), a questão do registo levanta um princípio político de reconhecimento e afirmação pública dos direitos do grupo minoritário, mas também um problema prático, relativo ao funcionamento burocrático e logístico da organização no seu dia a dia, incluindo certos constrangimentos quanto à captação e gerenciamento de fundos. Além disso, pretendo destacar a dimensão temporal desta política de reconhecimento, ou melhor, de recusa em reconhecer. O texto da campanha “Registe a Lambda” critica o que podemos conceptualizar como o carácter diacrónico da governança pós-colonial, que parece oferecer diferentes regimes temporais para o que define como diferentes tipos de cidadãos e direitos. O tempo era, no sentido prático e metafórico, um elemento crucial da campanha. Sobretudo porque a lei das Associações estabelece que a avaliação de um pedido de registo legal leve até 45 dias, a demora na resolução deste caso parecia particularmente vexatória, além de despida de qualquer embasamento jurídico. Um dos slogans da campanha era justamente uma demanda de contemporização, ou seja, de trazer o pedido para o tempo da burocracia usual: “7 anos de espera é tempo demais!” foi um protesto colocado em cartazes produzidos pela Lambda e partilhado por indivíduos nas redes sociais durante o andamento da campanha, entre 2014 e 2015. A recepção do novo Código Penal por parte do movimento LGBTQIA+, portanto, deve ser pensada neste contexto mais amplo, em que outras demandas avançavam em paralelo, e mais à frente, do desejo por uma descriminalização “simbólica”.

Além destas temporalidades múltiplas, uma análise profunda deste momento deve também considerar as ramificações transnacionais do panorama LGBTQIA+ em África, em meados da década de 2010, um período de crises sem precedentes. No início de 2014, legislações draconianas de cariz marcadamente anti-homossexual foram aprovadas na Nigéria e no Uganda. Como demonstrou Rahul Rao (2019), o aumento exponencial da retórica e de políticas *queer*-fóbicas em vários países africanos de língua inglesa resultou de um processo transnacional complexo, em que igrejas protestantes norte-americanas operaram como porta-vozes de uma agenda anti-homossexual, a qual foi activamente acolhida por líderes e grupos conversadores africanos. O efeito cascata das mudanças introduzidas na Nigéria e no Uganda faziam-se sentir em países vizinhos, como no Gana e no Quênia, onde, na mesma altura, emergia um ambiente de crescente preconceito anti *queer*.²² Embora a língua portuguesa e a falta de contacto directo com igrejas protestantes norte-americanas tenha protegido Moçambique destes efeitos negativos (Gomes da Costa & Waites, 2022), a imprensa nacional constantemente reportava sobre a onda *queer*-fóbica que se alastrava em outros países. Isto contribuía para um clima de ansiedade entre alguns activistas LGBTQIA+, em Moçambique, que passaram a reconsiderar a necessidade de alteração do *Código Penal* neste contexto. Como lembra Dário de Souza, activista na área de direitos humanos, na Lambda:

²² Entrevista com Frankie Edozien, a 3 de Dezembro de 2020, via *zoom*. Entrevista com Jim Chuchu, Njoki Ngumi, e Akati Khasiani, a 30 de Novembro de 2020, via *zoom*.

O que acontece é que embora nós tivéssemos esse artigo, no Código de 1886, não há registo no período pós-colonial, [...] de que pessoa tenha sido presa por conta desse artigo, portanto o artigo era letra morta. [...] No entanto, vários países africanos mantêm artigos semelhantes, e já encontramos na região situações em que artigos como esses, que eram considerados letra morta, [...] e de repente, por uma mudança de regime, alguém se lembrou deles e fez disso uma bandeira, e começou a fazer da vida das pessoas um inferno. Então, embora estivessem adormecidos em termos legais, [os artigos] existiam, porque não tinham sido revogados. Então, a experiência que a gente tinha na região, de vários países, de vários regimes, é estarem de alguma forma a ir buscar essas leis anti sodomia, que estavam lá adormecidas. [Isto] de alguma forma nos deixava assustados e preocupados. Então, era importante para nós garantir que essa nuvem deixasse de pairar nas cabeças das pessoas LGBT [em Moçambique].²³

O testemunho de Dário lembra-nos que as fricções políticas, sociais e históricas acerca da homossexualidade em África são de natureza simultaneamente temporal e transnacional (Rao, 2019). Neste caso, as experiências do Uganda, da Nigéria, e de outros países serviam de parâmetro comparativo a partir dos quais activistas moçambicanos pensavam as suas próprias lutas e demandas.²⁴ O momento da descriminalização, portanto, estava também inserido nesta política do presente, em que as reviravoltas sobre o *status* legal da homossexualidade em África davam um sentido de urgência e actualidade ao tema. Podemos especular que talvez a centralidade que a questão assumia em espaços de diplomacia e cooperação internacionais na altura possa ter influenciado, ainda que apenas marginalmente, a decisão por parte do Governo moçambicano de revogar os artigos em causa.

No entanto, analisar o ponto de vista do Estado impõe um desafio metodológico, tendo em vista a escassez de pronunciamentos públicos sobre o tema, a maioria dos quais feitos de forma rápida e fragmentária. Em 2011, por exemplo, ao receber o pedido do Conselho de Direitos Humanos da ONU no sentido de alargar os direitos de pessoas LGBTQIA+ em Moçambique, a comitiva nacional, como reportado pelo jornal *O País*, respondeu: «muitos [desses direitos] chocam com os costumes dos moçambicanos, [e] também seria necessária uma reforma na legislação em vigor no país, que considera apenas relações entre homem e mulher» (Mandlate, 2011). Na mesma ocasião, a Ministra da Justiça também afirmou que «o homossexualismo [sic] não é proibido em Moçambique, tando mais que o Governo reconhece a associação [Lambda], mas adotar leis que alarguem mais o espaço para esta prática não pode ser de um dia para o outro» (*idem*). Estas afirmações apenas exemplificam a confusão discursiva existente acerca do *status* legal da homossexualidade no País, tendo acarretado um comunicado de

²³ Entrevista com Dário de Souza, a 26 de Agosto de 2019.

²⁴ Miguel (2019) também argumentou como fazer comparações com outros países africanos é fundamental para a ideia de uma suposta “tolerância” moçambicana à homossexualidade.

imprensa por parte da Lambda, em que se enfatizava a necessidade de esclarecimento oficial sobre a (i)legalidade da homossexualidade (tendo em vista a apenas vaga referência a “vícios contra a natureza” no *Código Penal*), bem como o reconhecimento formal da organização (Lambda, s. d.). Alguns anos mais tarde, em 2015, Ângelo Paunde, o representante permanente do Ministério da Justiça, Assuntos Constitucionais e Religiosos, afirmou a respeito da questão: «em devida altura vamos nos pronunciar [sobre o pedido de registo da Lambda]. Não é um caso ignorado e o ministério está ciente disso apesar de ainda não poder responder» (Manhice, 2015).

Ao ler estes pronunciamentos, proponho que entendamos a inacção por parte do Estado menos como um silêncio e mais como uma expressão do modo de poder que o antropólogo Euclides Gonçalves (2012) chamou de “crono-política”. No seu estudo acerca da burocracia estatal e eventos públicos em Moçambique pós-colonial, Gonçalves (2012) argumenta que o tempo e as diversas formas de temporalidade são fundamentais para o exercício e a reprodução do poder do Estado. Este quadro teórico, a meu ver, ajuda-nos a perceber como as respostas do Estado moçambicano às demandas do movimento LGBTQIA+ são, também, embasadas em argumentos e práticas governativas temporais. Ao afirmar que certos direitos sexuais não se coadunam aos “costumes dos moçambicanos”, está apenas a legitimar-se uma diacronia entre aquilo que “já é” - isto é, as normatividades já existentes, já enraizadas, e constantemente reproduzidas por normas sociais, pela religião, e pelo próprio Estado - e aquilo que “ainda não é”, e que talvez não deva ainda emergir. Da mesma forma, a conclusão de que ampliar os direitos sexuais não pode ocorrer “de um dia para o outro” instaura um arranjo temporal linear, em que a materialização da cidadania sexual não pode ocorrer no presente, mas é relegada ao futuro, pertencendo, portanto, ao tempo liminar do “ainda não”. A vaga promessa de que um pronunciamento virá na “devida altura” indica que o reconhecimento explícito das minorias sexuais e dos seus direitos existe no que podemos conceptualizar como uma *temporalidade de adiamento* (que neste caso concreto, se arrasta desde 2008). Embora, em 2015, o Estado tenha renunciado ao seu direito de punição, não se comprometeu a cumprir a sua promessa de reconhecimento formal do grupo minoritário. Isto não quer dizer, como apontou Miguel (2021b), que não haja reconhecimento “de facto”, uma vez que a Lambda é incluída em momentos de auscultação da sociedade civil, e mesmo na condução de políticas públicas nas áreas do HIV/SIDA. Ainda assim, ao insistir em adiar o registo da organização, o Estado está a autorizar uma versão cis-hétero-normativa da nação, e de si mesmo, que funciona para continuamente produzir os cidadãos LGBTQIA+ enquanto “minorias permanentes”, para usar um termo de Mahmood Mandani (2020).

Não obstante o debate público sobre a descriminalização da homossexualidade que se desenrolava em círculos políticos, mediáticos, e activistas, este tema pouco se reflectiu na experiência quotidiana das pessoas LGBTQIA+, em Moçambique. Como referiu Dário de

Souza: «Se perguntarmos para as pessoas [...] que realmente são da comunidade [LGBTQIA+], muitas delas vão dizer que nem sabiam que a lei existia. Então, por isso eu digo [que o impacto da descriminalização] foi simbólico.»²⁵ De facto, em várias das minhas entrevistas em Maputo, deparei-me com pessoas que confessaram não saber que a homossexualidade havia um dia sido crime, e também não se lembravam da mudança. Outros mostraram-se indiferentes, como Jatu, um homem *gay*, que disse: «O facto de nós termos legalizado [...], não [me fez diferença], e nem vai me fazer. [...] Só conseguimos dizer que ‘já não é crime.’ *Come on...!* Estamos a dormir ou o que?»²⁶ Outros ainda admitiram a sua confusão perante a notícia. Becky, lésbica, afirmou: «[Fiquei] a pensar que ‘agora que eu vou casar’ (*Rísos*). [...] Depois me explicaram que não estamos registados, não podemos casar, mas também dizem que não há nenhum problema em vivermos em paz.»²⁷ Zeca, um jovem *gay*, explicou ter confundido a notícia da mudança da lei com «a aceitação da Lambda [pelo Estado] como organização», o que logo descobriu que não se verificara. De facto, ele se lembra com mais detalhes da campanha “Registe a Lambda”, admitindo que o ano de 2015 foi um período de muitas actividades, «um ano histórico. Mas quando alcançarmos o registo será mais histórico ainda.»²⁸ Estes testemunhos ilustram a variedade de perspectivas existentes no terreno, mas tem em comum um desejo reconhecimento activo, além da simples revogação penal. A descriminalização em Moçambique ocorreu sem registo. Sem registo formal do movimento LGBTQIA+, mas também sem deixar uma marca significativa na memória das pessoas *queer*.

CONCLUSÃO

O que faz um evento ser “histórico”? O que e quem lhe confere esta historicidade? Na maioria das entrevistas realizadas em Maputo, pedi aos meus interlocutores que identificassem um evento histórico que os tenha marcado ou ficado na memória, mesmo que não o tivessem vivido ou presenciado em primeira mão. O objectivo da pergunta era perceber como é que as pessoas LGBTQIA+ em Moçambique se relacionavam com a história do País e do mundo. Para minha surpresa, apenas uma pessoa respondeu de maneira convencional, ao mencionar a independência como um momento «muito importante, [...] um pontapé de saída para muitas coisas que estão a acontecer».²⁹ Outros interlocutores escolheram uma grande variedade de eventos, incluindo a sua “saída do armário” para amigos ou familiares, a primeira vez que estiveram numa festa LGBTQIA+, a ida a uma festa *gay* de “nudismo” (na África do Sul), a vinda do Papa a Moçambique, ou quando se realizou a “Parada Gay” de São Paulo, com

²⁵ Entrevista com Dário de Souza, a 26 de Agosto de 2019, em Maputo.

²⁶ Entrevista com Jatu, a 19 de Agosto de 2019, em Maputo.

²⁷ Entrevista com Becky, a 12 de Novembro de 2019, em Maputo.

²⁸ Entrevista com Zeca, a 26 de Agosto de 2019, em Maputo.

²⁹ Entrevista com Lisa, a 16 de Agosto de 2019, em Maputo.

2 milhões de pessoas. Alguns também referiram eventos traumáticos, como os ciclones que assolaram o País em 2019, ou a perseguição de pessoas LGBTQIA+ no Zimbábue. Embora a variedade de respostas possa ter resultado da ambiguidade da expressão “evento histórico” entre estes interlocutores, a meu ver, também nos conduz a uma tão óbvia quanto importante conclusão: o que é historicamente significativo para uma pessoa, pode não ser para outra. Demonstram, então, uma pluralidade de perspectivas e imaginações temporais, em que as pessoas LGBTQIA+ não se coadunam necessariamente com a temporalidade da nação, mas vivem em constante fricção e negociação com ela, por vezes, insistindo na sua inclusão na história oficial, por vezes, criando a sua própria história.

Neste artigo, propus-me analisar a complexa relação entre histórias *queer*, direitos sexuais e a promessa de cidadania num contexto pós-colonial. Demonstrei que, embora muitas vezes imaginados como “sujeitos sem história”, fora do tempo, as pessoas LGBTQIA+ encontram estratégias de inclusão no tempo da nação, reivindicando um lugar de pertença e formulando, ao mesmo tempo, uma crítica da sua marginalização na sociedade e na política moçambicanas, onde não conseguem exercer a sua cidadania plena. Argumentei, também, que regimes temporais são cruciais nas dinâmicas de exclusão e inclusão LGBTQIA+ no País, particularmente nas práticas governativas temporais - na crono-política - utilizadas pelo estado no constante adiamento da efectivação dos direitos deste grupo minoritário. Ao situar, neste debate contemporâneo, as questões da produção da história e da possibilidade (e talvez a necessidade) de uma memória *queer* plural, pretendi explorar o que Maria Paula Meneses identificou como «a vida pública [da história]», sobretudo «numa situação em que as memórias do passado presente são matéria de contestação na vida quotidiana» (2020, p. 15). Neste sentido, mais do que procurar uma versão mais rigorosa, porque inclusiva, de uma história oficial, o meu objectivo foi o de abrir um caminho para «uma história construída num diálogo entre o passado, o presente, e o futuro» (*ibidem*). Um futuro pelo qual muitos dos sujeitos LGBTQIA+ esperam, e trabalham activamente para construir. Como afirmou Liloca, uma activista trans: «a mensagem que eu deixo: vamos continuar a trabalhar, a lutar pelo nosso Moçambique, pelo nosso reconhecimento [como] comunidade LGBT.»³⁰

³⁰ Entrevista com Liloca, a 4 de Agosto de 2019, em Maputo.

REFERÊNCIAS

- Almeida, S. J. (2010). *Homossexuais no Estado Novo*. Sextante Editora.
- Antjes, C. et al. (2022). Why Doesn't the Decriminalisation of Same-Sex Sexuality and Sex Work Ensure Rights? The Legality and Social Acceptance of Transgressive Sexualities in Urban Mozambique. *Sexuality Research and Social Policy*, 19, 416–431.
- Barata, J. M. R. M. (2015). *Xiconhoca, o Inimigo: a denúncia de todos os males sociais à revolução moçambicana por meio do cartum*. (Dissertação de Mestrado em Comunicação, Universidade de Londrina, Brasil).
- Borges Coelho, J. P. (2010). *Memory, History, Fiction: A Note on the Politics of the Past in Mozambique*. https://www.ces.uc.pt/estilhacos_do_imperio/comprometidos/media/jp%20borges%20coelho%20text.pdf (acessado a 7 de Agosto de 2022).
- Cascais, A. F. (2016). A Homossexualidade nas malhas da lei no Portugal dos séculos XIX e XX. *International Journal of Iberian Studies*, 29(2), 95–112.
- Chipenembe, J. (2018). *Sexual rights activism in Mozambique: a qualitative case study of civil society organisations and experiences of lesbian, bisexual, and transgender persons*. (Tese de Doutoramento em *Gender and Diversity Studies*, Vrije Universiteit Brussel e Ghent University, Bélgica).
- Dave, N. (2011). Indian and Lesbian and what came next: Affect, commensuration, and queer emergences. *American Ethnologist*, 38(4), 650–665.
- Devun, L., & Tortorici, Z. (2018). Trans, Time, and History. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 5, 518–539.
- Epprecht, M. (2004). *Hungochani: the history of a dissident sexuality in southern Africa*. McGill-Queen's University Press.
- Epprecht, M. (2008). *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Ohio University Press.
- Fabian, J. (2002). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Others*. Columbia University Press.
- Fundação Leite Couto (2022). *Facebook*. Disponível em: <https://www.facebook.com/FernandoLeiteCouto> (Consultado a 10 de Agosto de 2022).
- Gomes da Costa, G. (2021) Reflexões sobre o legado colonial português na regulação das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo em Moçambique. *Anuário Antropológico*, 46(2), 152–170.
- Gomes da Costa, G., & Waites, M. (2019). Comparative colonialisms for queer analysis: comparing British and Portuguese colonial legacies for same-sex sexualities and gender diversity in Africa – setting a transnational research agenda. *International Review of Sociology*, 29(2), 297–326.

- Gomes da Costa, G., & Waites, M. (2022). Analysing African Advances Against Homophobia in Mozambique: how decriminalisation and anti-discrimination reforms proceed without LGBT identities. *Sexuality & Culture*, 26, 548–567.
- Gonçalves, E. (2012). *Chronopolitics: Public events and the temporalities of state power in Mozambique*. (Tese de Doutoramento em Antropologia, Universidade do Witwatersrand, África do Sul)
- Guha, R. (2002). *History at the Limit of World History*. Columbia University Press.
- Havstad, L. 2019. “To Live a Better Life”: the Making of a Mozambican Middle Class. (Tese de Doutoramento em História, Boston University, EUA).
- Hide, J. (2010). *Moçambique para Todos*. Disponível em: https://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2010/11/uma-achega-sobre-wiriamu-a-participação-de-gulamo-khan.html (Consultado a 5 de Agosto de 2022).
- Igreja, V. (2008). Memories as Weapons: the Politics of Peace and Silence in Post-Civil War Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, 34(3), 539–556.
- Israel, P. (2013). A loosening grip: the liberation script in Mozambican history. *Kronos*, 39(1), 11–19.
- Jones, E. (2016). Discipline, Disease, Dissent: The Pathologized Body in Mozambican Post-Independence Discourse. *Journal of Lusophone Studies*, 1(2), 205–221.
- Katto, J. (2020). *Women’s Lived Landscapes of War and Liberation in Mozambique: Bodily Memory and the Gendered Aesthetics of Belonging*. Routledge.
- Lambda (2015a). Declaração Alusiva ao Dia Internacional do Orgulho LGBT 2015. *Notícias*. Edição de 3 de Julho de 2015.
- Lambda (2015b). Registe Lambda Igualdade. *Semanário Savana*. Edição de 16 de Janeiro de 2015.
- Lambda (s.d.). Comunicado de Imprensa. Documento CI02AL-032011. Arquivo pessoal do autor, colectado junto à Lambda.
- Macharia, K. (2019). *Frottage: Frictions of Intimacy Across the Black Diaspora*. New York University Press.
- Machava, B. (2018). *The Morality of Revolution: Urban Cleanup Campaigns, Reeducation Camps, and Citizenship in Socialist Mozambique (1974–1988)*. (Tese de Doutoramento em História, University of Michigan, EUA).
- Mamdani, M. (2020). *Neither Settler nor Native: the Making and Unmaking of Permanent Minorities*. Harvard University Press.
- Manalansan, M. M. (2014). The “Stuff” of Archives: Mess, Migration, and Queer Lives. *Radical History Review*, 120, 94–107.
- Mandlate, F. (2011). Moçambique não aceita recomendações para alargar direitos a homossexuais. *O País*. Edição de 9 de Fevereiro de 2011.

- Manhice, C. (2015). Não existe impedimento legal para a não oficialização da Lambda. *Semanário Savana*. Edição de 27 de Novembro de 2015.
- Meneses, M. P. (2011). Images Outside the Mirror? Mozambique and Portugal in World History. *Human Architecture*, IX, 121–137.
- Meneses, M. P. (2015). Xiconhoca, o inimigo: narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 9–52.
- Meneses, M. P. (2016). Hidden Processes of Reconciliation in Mozambique: the Entangled Histories of Truth-seeking Commissions held between 1975 and 1982. *Africa Development*, XLI(4), 153–180.
- Meneses, M. P. (2020). Moçambique: entre a narrativa histórica oficial e as memórias plurais. *Nômadias*, 53, 13–31.
- Miguel, F. (2019). *Mariyarápáxjis: Silêncio, exoginia e tolerância nos processos de institucionalização das homossexualidades masculinas no sul de Moçambique*. (Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil).
- Miguel, F. (2021a). Séculos de silêncio: contribuições de um antropólogo para uma história da “homossexualidade” no sul de Moçambique (séc. XVI-XX). *Revista Brasileira de História*, 41(86), 111–134.
- Miguel, F. (2021b). Uma História do Movimento LGBT em Maputo. *Afro-Ásia*, 64, 320–362.
- Morgan, R., & Wierenga, S. (2005). *Tommy Boys, Lesbian men, and Ancestral Wives: Female Same-Sex Practices in Africa*. Jacana Press.
- Muñoz, E. (2008). Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts. *Women & Performance*, 8(2), 5–16.
- Murray, S., & Roscoe, W. (1998) (Eds.). *Boy-wives and Female Husbands: Studies of African Homosexuality*. Palgrave MacMillan.
- Oyewunmi, O. (1999). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.
- Plummer, K. (2011). *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues*. University of Washington Press.
- Prakash, G. (2011). Postcolonial Criticism and History: Subaltern Studies. In A. Schneider e D. Woolf (Eds.). *The Oxford History of Historical Writing, Vol. 5* (pp. 74–92). Oxford University Press.
- Rangel, R. (2004). *Pão Nosso de Cada Dia. Our Nightly Bread*. Marimbuque.
- Rao, R. (2020). *Out of Time: The Queer Politics of Postcoloniality*. Oxford University Press.
- República de Moçambique (2012). *Projecto de Revisão do Código Penal*. Disponível em: <https://www.acismoz.com/wp-content/uploads/2017/06/CODIGO%20Penal.pdf> (Acessado em 7 de Agosto de 2022).

- Reynolds, P. (2010). Disentangling Privacy and Intimacy: Intimate Citizenship, Private Boundaries and Public Transgressions. *Human Affairs*, 20(33), 33–42.
- Richardson, D. (2015). Rethinking Sexual Citizenship. *Sociology*, 51(2), 208–224.
- Robinson, C. (2012). *Decolonising Sexual Citizenship: who will effect change in the South of the Commonwealth?*. Commonwealth Advisory Bureau.
- Santos, A. C. (2005). *A Lei do Desejo: Direitos Humanos e Minorias Sexuais em Portugal*. Afrontamento.
- Sapo Notícias (2015). *Minorias sexuais moçambicanas consideram novo Código Penal “meramente simbólico”*, 2 Julho.
- Saúte, N. (2022). *Gulamo Khan, 70 anos*. Disponível em: <https://opais.co.mz/gulamo-khan-70-anos/> (Consultado em 5 de Agosto de 2022).
- Sewell, W. (1996). Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille. *Theory and Society*, 25(6), 841–881.
- Sheldon, K. (2013). Markets and Gardens: Placing Women in the History of Urban Mozambique. *Canadian of Journal of African Studies*, 37(2-3), 358–395.
- Spivak, G. (1985). The Rani of Sirmur: an Essay in Reading the Archives. *History and Theory*, 24(3), 247–272.
- Wintemute, R. (2005). From “Sex Rights” to “Love Rights”: Partnership Rights as Human Rights. In N. Bamforth (ed.). *Sex Rights: The Oxford Amnesty Lectures 2002* (pp. 186–224). Oxford University Press.
- Wolf, E. (1982). *Europe and the People Without History*. University of California Press.